Fantômes d'Empire : persistances et revendications d'ottomanité(s) dans les espaces post-ottomans*

Aline Schlaepfer
Université de Bâle, Suisse

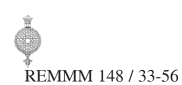
Philippe Bourmaud
Université Jean Moulin – Lyon 3 / LARHRA – UMR 5190, Lyon, France

Iyas Hassan
Sorbonne Université, Paris, France

Sur des modes divers, les historiographies nationales du Moyen-Orient ont présenté la sortie de l'Empire ottoman comme une rupture, parfois assortie d'un déni d'héritage, et en tout état de cause accompagnée de refontes globales des pratiques et des référents culturels. Elles se sont construites sur l'idée que les peuples « s'étaient endormis » pendant des siècles de domination ottomane, avant de se réveiller au son d'une modernité tardive. La réalité de ces transformations ne saurait être remise en question. Après la déroute des armées ottomanes en septembre-octobre 1918, le décrochement politique entre ce qui reste de l'État ottoman et ses anciennes provinces est très rapide : élections parlementaires dans un espace ramené grosso modo à la Turquie actuelle, organisation de comités islamo-chrétiens ou mésopotamiens dans les territoires occupés, ou encore préparation de délégations avec leurs programmes respectifs en vue de la conférence de la paix. Puis, en aspirant à l'indépendance, les États post-ottomans confirment leur volonté d'effacer le passé impérial, pour se projeter dans un avenir national. Cette époque charnière témoigne ainsi d'une multitude de reconversions rapides.

Pourtant, malgré le processus d'épuration des référents sociopolitiques et culturels de la période ottomane, cultivé comme un projet politique par les nationalismes de la région, il nous apparaît qu'on donne à l'effacement de l'Empire ottoman de la carte politique une portée globale forcée et mécanique. De même que l'ingénierie sociale de nouveaux États-nations ne s'est pas faite de façon

* Nous tenons à remercier chaleureusement les membres du comité de rédaction de la REMMM, en particulier Matthieu Rey, François Siino et Véronique Litaudon pour leur soutien dans la réalisation de ce dossier, Aymon Kreil, Mercredes Volait et Michael Gasser, dont les suggestions ont été précieuses dans notre quête d'une image de couverture, ainsi qu'à tous les auteurs de ce dossier. Leurs contributions ont stimulé, alimenté et façonné notre réflexion à différentes étapes de sa réalisation.



immédiate, ni incontestée, ni en opposition systématique au legs ottoman, de même l'ingénierie culturelle n'a pas conduit à une disparition brutale des référents ottomans, notamment des référents turcs ottomans dans le monde arabe, et arabes dans la Turquie républicaine. Au contraire, ce legs a souvent été entretenu, tantôt par un attachement non délibéré à des formes ottomanes connues, tantôt par une appropriation, une réactivation intentionnelle du reliquat ottoman, à des fins de revendications diverses : entre persistances et revendications d'ottomanité(s). Ce numéro de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* s'intéresse ainsi aux diverses expressions sociales, politiques, culturelles, linguistiques et littéraires de l'hybridation des référents ottomans dans les espaces turcs et arabes après 1918 – que nous appelons les *fantômes d'Empire* – en prenant appui sur une documentation aussi bien visuelle et matérielle que diplomatique ou littéraire.

Déclin et modernité de l'Empire ottoman

La recherche historique a d'abord identifié un processus globalement analogue et homogène de modernisation dans les différentes provinces de l'Empire. Sur les plans politique, culturel, linguistique et littéraire en particulier, la modernité résultait d'après cette lecture historique d'une rencontre fructueuse au XIXe siècle entre l'Europe et les provinces de l'Empire ottoman, donnant naissance à un renouveau, à la fois endogène et sous l'influence de puissances extérieures. Dans les provinces arabes par exemple, cette convergence – qui allait plus tard donner naissance au concept de *Nahḍa*, terme par lequel la langue arabe définit la « renaissance » du XIXe siècle – permit l'essor de mouvements littéraires, culturels et politiques nationaux arabes sous l'impulsion de la pensée européenne à *l'âge libéral* (Hourani, 1962). Ce narratif, particulièrement saillant dans une des premières histoires du mouvement national arabe, *The Arab Awakening* de George Antonius (1938), valorisait ainsi l'idée d'émergence quasi miraculeuse de ces mouvements nationaux monolithiques, comme s'ils s'étaient opérés en parfaite herméticité aux influences ottomanes multiples (Strauss, 2003). Dans le champ littéraire, on sait que ces influences n'étaient abordées qu'en tant que facteurs de décadence, *inḥiṭāṭ*, terme par lequel la critique arabe moderne a longtemps désigné la production littéraire d'une longue période allant de l'extinction du califat arabe à Bagdad sous les invasions mongoles au XIIIe siècle, jusqu'aux prémices de la *Nahḍa* au début du XIXe siècle. Cette décadence que Jurjī Zaydān (m. 1914) fut parmi les premiers à désigner comme telle (Kilpatrick, dans Hallaq et Toelle, 2007, t1 : 33) est ainsi associée à deux grandes périodes politiques marquées par le règne d'éléments non arabes, à savoir les époques mamelouke et ottomane. Le renouveau de la littérature arabe se fera ainsi au XIXe siècle par deux biais, la redécouverte et l'actualisation de l'héritage antérieur à l'*inḥiṭāṭ*, grâce au mouvement dit de l'*iḥyā*ʾ (résurrection, revivification), et l'emprunt aux cultures européennes à travers l'*iqtibās* (emprunt). Cette narration met en scène la rencontre entre deux grandes civilisations, l'une

européenne, alors à son apogée, l'autre, arabe, qui n'attendait que cette rencontre pour retrouver ses lumières du xe siècle. La culture ottomane n'a pas de place dans ce processus. Elle est l'intrus, le fardeau dont il fallait se débarrasser pour entrer dans la modernité.

Il n'est dès lors pas étonnant qu'un point de rupture entre ottomanité et arabité soit situé en amont, au xviiie siècle, souvent représenté comme étant le siècle le plus sombre de l'histoire de cette littérature [1], où la culture arabe, au périgée de sa décomposition, rencontre le début du déclin d'une culture ottomane ayant irréversiblement quitté son point culminant. En effet, le récit sur une renaissance moderne rejoignait en de nombreux points le « paradigme du déclin » de l'Empire ottoman. Corollaire de l'idée de l'« homme malade de l'Europe », ce paradigme postule que l'Empire ottoman, après une période d'exploits militaires et de conquêtes aux xvie et xviie siècles, fut rattrapé par les avancées technologiques de l'Europe avec laquelle il ne parvenait plus à rivaliser et déclina progressivement à partir du xviiie siècle. L'Empire ottoman se serait ensuite effrité de l'intérieur, pris au piège d'une trop lourde tradition islamique, d'une administration gangrenée par la corruption et incapable de se moderniser. La déroute de 1918 et la fin de l'Empire ne furent en ce sens que l'expression d'une fin naturelle et attendue.

Si les penseurs et bureaucrates ottomans étaient préoccupés par la perspective de leur éventuel déclin au xviie siècle déjà, comme le laissent supposer les premiers commentaires ottomans sur l'apogée et le déclin des civilisations d'Ibn Khaldun (Fleischer, 1983), cette lecture fut réactualisée et adaptée aux besoins de l'historiographie post-ottomane au milieu du xxe siècle, dans les travaux de Bernard Lewis notamment (1961 & 1962), de même que chez H.A.R. Gibb et H. Bowen (1957). Le paradigme du déclin a longtemps dominé l'historiographie tant nationaliste turque et arabe qu'occidentale (voir par exemple Hobsbawm, 1991), et continue d'exister dans certaines représentations historiques sur la région. À titre d'exemple, dans le numéro de la collection « Que sais-je ? » des Presses universitaires de France consacré à l'islam, « la décadence » de l'Empire, située au xviiie siècle, se déploya au cours des siècles restants, jusqu'au moment où « le déclin et l'émiettement progressifs de l'Empire ottoman » vinrent finalement à bout de l'« homme malade ». De sa première édition en 1949 à sa dernière en date (22e édition de 2009), le narratif sur les Ottomans est demeuré quasi inchangé.

La question du déclin d'empire – quel que soit l'Empire – fait néanmoins l'objet d'un vaste débat historiographique. Se faisant l'écho d'une réflexion comparatiste sur la naissance et la chute des empires, cette historiographie souligne les problèmes aussi bien méthodologiques qu'épistémologiques liés aux usages souvent approximatifs de la catégorie d'« empire » (Aymes & Dubreuil, 2010 ; Boilley &

1 Voir le chapitre signé par Hilary Kilpatrick et Farouk Mardam Bey, consacré à la pré-*Nahḍa*, où la littérature arabe du xviiie siècle est abordée sans référence à un supposé âge d'or passé et jamais égalé, mais comme une littérature ancrée dans sa société et dont les éléments qui nous sont parvenus incarnent une sensibilité littéraire apte à être abordée et analysée comme telle (Hallaq et Toelle, 2007, t1 : 33-70).



Marès, 2012). Qu'entend-on en effet par empire : une multitude d'institutions d'État, des conquêtes territoriales, un ou des systèmes fiscaux, la maîtrise de technologies militaires, ou encore l'empire comme moteur politique d'une civilisation ou d'une religion (Grant, 1999 ; Strauss, 2012 ; Reynolds, 2016) ? Par ailleurs, sachant qu'il peut exister une pluralité d'essors et de déclins au sein d'un seul et même empire, de quelle(s) période(s) parle-t-on et par quel prisme l'appréhender ? Dans l'historiographie sur l'Empire romain tardif par exemple, la nécessité d'examiner l'empire à travers le prisme des institutions chrétiennes a encouragé les historiens à repenser les périodisations traditionnellement définies. Cette réflexion a donné naissance au concept d'*Antiquité tardive* (P. Brown, 1978) porté dès lors comme une critique de fond de l'idée de *Décadence et chute de l'Empire romain* (Gibbon, 1776-1778). De manière analogue, l'Empire ottoman au XIX[e] siècle, certes caractérisé par un émiettement considérable du territoire, réaffirme à la même période son emprise sur les provinces mêmes éloignées de la capitale Istanbul, par la mise en œuvre d'une multitude de réformes visant à moderniser les institutions d'État (*tanzimat*). Il peut donc y avoir déclin d'un point de vue, et essor d'un autre. Il convient en d'autres termes de définir au préalable la périodisation et l'unité d'analyse relatives à l'empire en question, pour saisir les enjeux du déclin supposé.

L'objectif ici n'est pas de nier l'existence d'un déclin dans un secteur donné ou sur une période à définir, mais plutôt de se prémunir contre le risque de négligence – favorisé par le postulat du déclin – de nombreux moments et espaces historiques, en particulier lorsque le déclin en question s'étend sur plusieurs siècles et dans de vastes espaces. Soraiya Faroqhi nous met ainsi en garde contre les écueils d'un angle mort historiographique, qui serait occasionné par le paradigme du déclin :

> The most insidious aspect of such images is probably that everyone assumes that he/she knows what is meant by this term, so that its widespread application preempts all serious research into the processes that were actually going on in the Ottoman Empire […] (préface dans Abou el-Haj, 1991).

La récente histoire sociale que propose Vanessa Van Renterghem (2015) de la ville de Bagdad au temps des Seldjoukides – terrain historique jusque-là négligé car connu pour être au plus fort du déclin abbasside – offre à ce titre une critique majeure du paradigme. L'historienne y montre en effet la richesse de ses activités sociales, politiques et intellectuelles, et ceci *malgré le déclin* de l'Empire abbasside.

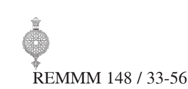
Parmi les précurseurs de la critique du déclin dans le contexte ottoman, Roger Owen s'en prit en 1976 à l'approche civilisationnelle adoptée par Gibb et Bowen. Il se demandait s'il était satisfaisant de réduire l'Empire à son caractère islamique pour conclure de son déclin, et passer ainsi sous silence le reste du dispositif impérial. Quelques années plus tard, Reinhard Schulze (1990) se fit également le relais de cette critique, en se demandant si l'historiographie, trop centrée jusque-là sur l'idée d'une modernité exclusivement européenne, n'était pas passée à côté d'un siècle des Lumières islamiques au XVIII[e] siècle. Mais ce fut auprès des historiens de l'Empire ottoman tardif que le débat se fit le mieux connaître, à partir des années 1990.

Comment expliquer la persistance – sur plus de deux siècles – et le vaste projet des *tanzimat* – sur près d'un siècle – d'un empire supposément en déclin ?

Soulignant l'« oubli d'une modernité ottomane » (Oualdi, 2012), les historiens se sont interrogés sur les rouages de la modernisation de l'Empire au cours du XIXe siècle, à l'image d'autres empires à la même période. Pour ce faire, ils ont examiné les expressions ottomanes de la modernité au Moyen-Orient, comme le colonialisme, l'orientalisme et le développement d'un système scolaire public, de même que les effets de cette modernité sur diverses provinces de l'Empire (Deringil, 2003 ; Makdissi, 2002 ; Somel, 2001 ; Fortna, 2011 ; Provence, 2011 et Watenpaugh, 2006). Renée Worringer (2004) a par ailleurs montré comment un détour par le Japon de l'ère Meiji, a permis à de nombreux officiels ottomans et membres du CUP de penser une modernité impériale alternative aux valeurs et normes européennes, et ceci au point de considérer l'Empire ottoman après la révolution de 1908 comme le « Japon du Proche-Orient ». Alors que jusque-là, « la modernité comme fait social global semblait radicalement étrangère à l'Empire ottoman », un *Ottoman turn* s'opérait désormais dans l'historiographie sur les provinces de l'Empire aux périodes modernes et contemporaines (Alleaume, 2010 ; voir aussi Faroqhi, 2010). Revisitée en ouvrant le champ sur le contexte ottoman, la période de la *Nahḍa* a en outre donné lieu à de nouvelles discussions, révélant notamment le soutien de nombreux « Nahdawis » à l'autorité du sultan ou des Jeunes-Turcs (Abu Manneh, 1980 ; Philipps, 2016 ; Hanssen & Weiss, 2016 & 2018 ; El-Ariss, 2018). Ce tournant se ressent d'ailleurs jusque dans les périodisations choisies pour les études portant sur la période contemporaine, de manière à inclure certains moments-clefs du point de vue impérial, comme la révolution de 1908 (par exemple Dakhli, 2009 ; Schlaepfer, 2016). Parmi les multiples raisons de ce tournant, Dina Khoury (2010) évoque notamment la volonté de défier le modèle du despotisme oriental dans la foulée des études postcoloniales (voir aussi Göçek, 2012). En somme, s'intéresser aux modernités ottomanes participe plus globalement d'un effort de *provincialisation* des modernités européennes (Chakrabarty 2000).

L'empire après l'empire.
Le fantôme-événement entre ruptures et continuités

Du point de vue des partisans du déclin, la rupture avec l'Empire ottoman paraissait somme toute relativement aisée et naturelle, puisqu'elle reposait sur l'hypothèse selon laquelle les traces de l'empire avaient, de toute façon, déjà disparu depuis longtemps au moment de sa dissolution. En revanche, pour celles et ceux qui remettaient en question ce déclin en soulignant les efforts de modernisation de l'empire, il devint crucial de s'intéresser à la transition de l'Empire à l'État national en se concentrant sur les processus complexes de transformation et ce qui, potentiellement, pouvait persister de *l'empire après l'Empire*. L. Carl Brown affirme à ce propos :



> To imply that ideas and institutions developed over centuries, indeed over millennia, could so readily disappear comes dangerously close to accepting that the only really dynamic variable in the modern history of this part of the world has been the impact of the West on the non-Western world (Brown, 1996 : 7).

Ce débat historiographique sur les ruptures et continuités d'empire n'est pas sans rappeler ici le contexte de fin de Guerre froide et la question brûlante de la *Fin de l'Histoire*. La chute du Mur de Berlin, affirmait en 1992 l'historien américain Francis Fukuyama dans un rapport du même titre devenu monographie, n'annonçait pas seulement la fin du socialisme, mais confirmait également la légitimité universelle de l'ordre démocratique néo-libéral. La fin de l'histoire signifiait l'aboutissement d'une quête politique et idéologique, puisque l'humanité avait d'après lui atteint la forme, non seulement finale mais surtout idéale de gouvernance. Fermement opposé à cette lecture, Jacques Derrida réagit quelques mois plus tard par un essai dans lequel il répondait par une métaphore filée, autour de la figure du fantôme. Ses *Spectres de Marx* (1993) lui servaient en effet à démontrer que l'humanité n'assistait pas à la fin de l'histoire dans le sens proposé par Fukuyama : le monde occidental devrait au contraire se méfier d'un spectre qui allait encore longtemps continuer d'après lui de le hanter, celui du communisme. La discussion sur les espaces post-ottomans ne serait-elle pas – de manière analogue à la décennie des fantômes, les années 1990 (Cusset 2020) – également prise en étau entre l'illusion d'une rupture totale, comme une *fin de l'histoire impériale*, et la « hantise » d'un passé qui ne passe pas ?

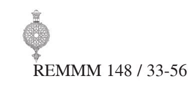
De notre point de vue, relever l'importance des *fantômes d'Empire*, ce n'est pas faire le choix de négliger les ruptures au profit de continuités qui seraient envisagées comme des persistances immuables, se poursuivant de manière linéaire et naturelle bien après la chute de l'Empire. Lorsque dans le contexte de l'invasion imminente de l'Irak par les troupes américaines en 2003, le journaliste et historien David Fromkin met en garde George W. Bush dans un article intitulé « A World Still Haunted by Ottoman Ghosts » contre la menace spectrale de l'Empire ottoman – et donc de l'islam –, il suppose qu'un *Weltanshauung* islamique aurait persisté, indétrônable, jusqu'au début du XXIe, malgré les tentatives diverses de le faire disparaître (*New York Times,* 9 mars 2003). Dans notre projet, il s'agit au contraire de considérer les continuités comme de constantes (ré)actualisations, des remises au goût du jour avec une signification différenciée. Comme tout autre objet historique en effet, les fantômes appellent à une contextualisation. C'est ce constat qui a également poussé géographes et anthropologues à repenser récemment la question du fantôme comme événement qui mérite d'être examiné selon son propre mode d'existence (Deleuze, 1969). Il ne s'agit point de déterminer si les fantômes incarnent véritablement ce qu'ils représentent, mais de s'intéresser à ce qu'ils nous disent sur les sociétés dans lesquelles ils « apparaissent » et – plus particulièrement pour les géographes – sur les espaces de leur apparition (Delaplace, 2018 ; Barthe-Deloizy et al., 2018). Il y a donc dans la continuité même une forme de rupture, puisque le présent dans lequel les fantômes prennent forme diffère nécessairement

du passé dont ils proviennent. Et parce qu'il parle du passé comme il parle du présent, le fantôme-événement que nous examinons dans ce numéro de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* est une expression de rupture tout autant que de continuité dans un moment d'importantes transitions. Il est à l'image du mort-vivant – mort *et* vivant – qui doit d'abord mourir avant de ressusciter sous une forme nouvelle et définie par un nouveau mode d'existence. C'est avec cette idée en tête d'ambivalence entre ruptures et continuités que nous entendons contribuer à la réflexion sur les études dites « post-ottomanes » désormais répandues dans le champ universitaire international.

Empreintes ottomanes et ordre social

Du point de vue de l'histoire sociale, nous proposons tout d'abord d'interroger la notion d'ordre social et ses implications. Il est inhérent à la notion d'« héritages ottomans » d'insister sur les éléments attestant de la rémanence de cet ordre social, et donc sur les continuités en parallèle avec les ruptures, dans les espaces post-ottomans. Et comment ne pas s'étonner de l'endurance d'organisations sociales hiérarchiques, après les entreprises d'ingénierie démographique des populations qui ont accompagné la fondation des nouveaux États (Sigalas & Toumarkine, 2008).

La difficulté réside dans l'identification des traces, et en particulier dans les mots. Le nominalisme a bien des pièges. Point n'est besoin d'insister sur la pérennité de catégories sociales au contenu adaptatif mais toujours hiérarchique. Citons les *muhtar* / *mukhtār* (intermédiaire entre le quartier ou la communauté locale et les autorités, élus ou nommés jusqu'à ce jour en Turquie et à travers le Levant (Baer 1980 ; Büssow, 2011 : 73-75 ; Massicard, 2019), *qabaday* (figure fortement masculinisée de chef de bande de quartier, à la fois indépendant, criminel et honorable, objet de romanticisation dans le Levant arabe comme résistant à l'ordre colonial (Khoury, 2006), *damad* (gendre) ; employé comme titre honorifique, gendre du sultan (Bouquet, 2008 ; Bouquet, 2015), et à ce titre figure des élites politiques de l'entre-deux-guerres dans les mandats (Khoury, 1987 : 197-198)) et autres *hanedan* (membre de la famille impériale ottomane, objet d'une révérence renaissante aujourd'hui en Turquie (Senyücel, 2009 ; Woronzow, 2016). Cette permanence des mots porte la signature du vieux monde ottoman. Elle est aidée par le projet que nourrissent les puissances coloniales au Moyen-Orient, consistant à limiter au minimum le changement social induit par leur domination. La cooptation des élites traditionnelles dans les nouvelles structures politiques en fut un témoignage. Nulle part pourtant la tendance à maintenir certaines catégories traditionnelles en usage ne semble s'être appliquée de manière aussi tranchante que là où l'instauration d'un régime nationaliste a assumé une démarche et une politique de la langue révolutionnaire, en Turquie républicaine. Chercher une continuité des fondements de l'ordre social ottoman, n'est-ce pas identifier un fait politique – l'usage assumé de la force par l'État – et un ensemble de perceptions collectives,



transmises et intériorisées – le corpus sans cesse contesté et sans cesse reproduit des normes sociales ? La fin de l'Empire ottoman, en exilant la dynastie de ses souverains, semble avoir ôté le maillon suprême du « cercle de justice » qui, selon les conceptions politiques ottomanes traditionnelles, garantit la paix intérieure et la prospérité par les obligations de chaque élément de la société, depuis la masse des travailleurs et contribuables, via les institutions de l'État maintenant l'ordre, jusqu'au sultan qui doit, à son tour, assurer la justice à la population. Sans le maillon dynastique tenant ensemble l'ordre social (Hallaq, 2009 : 72-82 ; Darling, 2013 : 152-210), l'existence de celui-ci et sa perpétuation après la fin de l'Empire ottoman semblent résulter d'une force d'inertie. L'ordre social ne se ramène pas même à des acteurs, mais à des scénarios sociaux sans cesse répétés et à des figures normatives endurantes, sans plus d'épaisseur que les personnages de Karagöz, mais associées pour la plupart à l'État : le *memur*, les *jandarma*, la *zabıta*, etc. Ces figures font penser à la distinction qu'établit Gilles Deleuze entre image-temps, qui fixe le temps en un instantané, et image-mouvement, qui rend au contraire, par le défilement des clichés, l'évanescence de l'objet dans la prise de vue (Deleuze, 1983, 1985).

L'ordre social est une reconstruction à partir de traces éparses, au prix de réductions et de simplifications : interroger la notion d'ordre social amène, à l'inverse de cette tendance à la rationalisation, à rechercher des irrégularités et des figures discrètes à partir desquelles reconstituer d'autres continuités historiques. Une telle démarche possède une portée critique, car elle suppose de considérer l'ordre social, moins comme une illusion, que comme une situation vécue problématique. Le propos ici n'est donc pas d'être héraclitéen à outrance. Les permanences socio-économiques – propriétés, coutumes et usages sociaux – dans l'Empire ottoman explosent d'ailleurs à la vue quand on les ramène aux béances massives que la focale mise sur l'ordre social laisse hors champ, à savoir les absences démographiques, sociales, économiques et humaines engendrées par les nettoyages ethniques et les exactions de masse de la période 1912-1925. Nous invitons donc à interroger l'idée de rémanences de l'ordre social ottoman, et à lui substituer un travail constant de réinscription de la référence à l'Empire ottoman dans des rapports sociaux contemporains. Les références communes à la période ottomane ont souvent peu à voir avec l'Empire ottoman proprement dit, et tout à voir avec sa postérité politique. En inférant de la continuité, affirme-t-on des facteurs structurels (et lesquels) valables aussi à l'époque ottomane, ou parle-t-on surtout des régimes qui ont succédé à l'Empire ottoman et prétendu rompre avec son héritage ?

À telle enseigne, nous suggérons que la perception des continuités de l'ordre social a été renforcée par l'adoption hégémonique de la théorie de la modernisation par une discipline sociologique en cours d'institutionnalisation (Schayegh, 2015). Inséminées à travers le Moyen-Orient durant les années 1920 sous l'influence de la philanthropie internationale, mais popularisées après 1945, les théories de la modernisation ont en commun de distinguer deux classes principales, dont l'une, populaire et principalement rurale, est vue comme sous-qualifiée, sous-productive,

et incapable de se sortir de pratiques socio-économiques sanctionnées par la tradition ; et l'autre, classe moyenne ou aisée, éduquée, massivement urbaine, aurait vocation à conduire le développement, mais ce faisant, à tirer l'autre classe en avant dans l'histoire. Le monde traditionnel et le monde ottoman sont alors implicitement confondus. Les continuités ne sont alors plus lexicales, mais fonctionnelles : il est tentant de voir dans l'outillage conceptuel dichotomique de la modernisation et du développement et notamment dans des mots tels que *takhalluf* (arriération, et par extension sous-développement (Zakarya, 1990 ; Basha, 1992)) l'équivalent de catégories identifiées à l'époque ottomane par les régimes nationalistes indépendants : dans le cas précité, celle de *juhhāl*, classes populaires « ignorantes » (Makdisi, 2000 : 28-50). La perspective modernisatrice a tendu à araser les efforts faits, durant la période ottomane, pour penser la complexité sociale, à l'exemple des mouvements de réforme sociale qui survivent à la domination ottomane et à la colonisation (Roussillon, 1995). Cette perspective a par le fait pu transformer les contre-mémoires du passé ottoman constituées après l'époque ottomane en instruments de contestation des politiques de modernisation, par exemple par l'assimilation de l'expert à l'effendi de naguère, et celle du paysan traditionnel en figure rusée à la sagesse de Ǧuḥā / Nasreddin Hoca. Y a-t-il par là mise en scène de la complexité sociale contre l'œuvre modernisatrice de réduction, ou le passage par le souvenir ottoman sert-il à renverser terme à terme les schémas sociologiques ?

On pourrait faire un constat comparable au sujet de l'histoire, en tout cas des usages sociaux de l'histoire : au-delà de la mise en scène, par provocation ou pastiche, costume ou écriture, des ottomanismes, qui relèvent davantage de phénomènes politiques ou culturels que de l'histoire sociale, les imaginaires sociaux s'emparent du passé ottoman pour le dire au présent. Autour de quels référents, et à quelles fins ? L'intérêt populaire renaissant en Turquie depuis une quinzaine d'années pour la famille impériale ottomane et le sentiment que « Noblesse oblige » qui l'accompagne n'a, comme le montre l'article d'Elizabeth Bishop dans ce numéro, rien de réellement neuf. L'écart entre la position sociale des membres de celle-ci, qu'ils soient bibliothécaire et traducteur (Beyazid Osman Osmanoğlu, prétendant au trône jusqu'à sa mort en 2017), romancière (Kenizé Mourad), créatrice de bijou et décoratrice d'intérieur (Nilhan Osmanoğlu) ou acteur de stand-up (Naz Osmanoglu), et les imaginaires entourant une famille impériale sur le modèle du traitement des familles royales européennes dans la presse à sensation, ne se voit jamais tant que lorsque le nom Osmanoğlu/Osmanoglu[2] est terni par les revendications économiques de l'une de ses membres. Nilhan Osmanoglu a personnifié cet écart dans le passé récent. En 2017, elle a défrayé la chronique en revendiquant la restitution de biens dont sa famille avait été expropriée par le régime républicain. Descendante d'Abdülhamid II, elle s'était fait connaître par ses prises de position ostensibles en faveur du système présidentiel voulu par le

2 Il s'agit d'une famille diasporique, celle des sultans ottomans exilés à la fondation de la République de Turquie, dont une partie a retenu l'orthographe turque, et l'autre l'a latinisée.



président Recep Tayyip Erdoğan. Invoquant une décision de la Cour Européenne des Droits de l'Homme relative aux spoliations subies par sa famille, elle revendique la propriété de la petite île de Galatasaray, située juste en face du bord de mer du quartier huppé d'Arnavutköy. Elle attire sur elle de vives critiques, qui dépassent largement le « camp républicain », et montrent les limites de la nostalgie ottomane dans le public turc contemporain (*Ekşi Sözlük*, 2017).

Gare cependant à ne pas réduire ces usages sociaux du passé ottoman à des imaginaires élitaires et nostalgiques : ils peuvent également se manifester de manière revendicative pour illustrer des phénomènes de marginalisation ou de minorisation ethnosociaux très présents, soit par l'évocation de figures ottomanes intemporelles à la Karagöz, soit par la production d'un contre-récit historique au nom d'une ethnoclasse, à l'exemple des protestations alévies contre le nom de Yavuz Sultan Selim donné au troisième pont sur le Bosphore (Gazete Duvar, 2016). Contester l'attitude des pouvoirs publics en invoquant une continuité depuis la période ottomane est encore une manière de s'approprier la période ottomane : en ce sens, les expressions actuelles d'anti-ottomanisme restent des ottomanismes, par l'invocation d'une contre-mémoire et d'une ottomanité populaire. Si l'anti-ottomanisme est constitutif des historiographies nationales balkaniques, il constitue en dehors des historiographies officielles une stratégie pour donner à des revendications très actuelles une justification structurelle, parce qu'inscrite dans la durée. Il permet ainsi de constituer des groupes sociaux autour d'une revendication historiquement fondée et d'une prise de conscience, à l'exemple des populations d'origine africaine de Turquie ou de Palestine reconstruisant une histoire commune fondée sur la traite négrière ottomane pour amener les projecteurs sur les discriminations présentes dont ils sont communément l'objet (Olpak, 2013 ; Özdemir, 2014 ; Qous, 2017). Les rapports sociaux présents transforment le passé ottoman, que ce soit en créant par contraste des imaginaires édéniques ou en s'armant de la démarche historique critique pour contester.

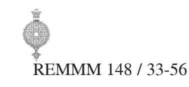
Il y a lieu de poursuivre une réflexion de même nature au sujet des lignes de genre : celles-ci sont constamment refondées sur des rapports sociaux présents, mais souvent construites à partir d'objets et de discours historiques dont certains sont plus spécifiquement rattachés au passé ottoman, comme l'ont montré Fabio Giomi et Ece Zerman à propos des Balkans et de l'Asie Mineure (2018). Si la construction du harem ottoman a été l'objet d'une historiographie massive et légitimante pour le régime républicain de Turquie, l'historiographie féministe de l'Empire ottoman, par exemple relative aux droits reproductifs (Balsoy, 2013) a constitué un instrument au service de mouvements sociaux opposés à des politiques publiques se revendiquant conformes à la tradition (Atabilen, 2016). On pourrait suivre des intuitions semblables au sujet de l'histoire environnementale des sociétés ottomanes, mais le champ commence seulement à être défriché : ainsi le webzine www.jadaliyya.com a récemment mis en place une plateforme (*Jadaliyya* Environment Page) destinée à la réflexion sur les questions d'environnement au Moyen-Orient, qui s'est rapidement ouverte aux historiennes et aux historiens.

Le point commun à ces différentes approches est de s'articuler à des mouvements sociaux construits contre des organisations sociopolitiques post-ottomanes traversées par la double volonté nationaliste de modernisation et de préservation de la tradition et d'une axiologie donnant sens à cette dernière. Cette volonté, intrinsèquement contradictoire, a ordonné les discours publics sur le passé ottoman, et par contrecoup, elle imprègne les contre-histoires et les usages sociaux de l'histoire décalés et contestataires, donnant en fonction des enjeux du présent une image changeante des sociétés du passé et de l'Empire ottoman. Il en résulte des occurrences très contrastées de la référence ottomane. D'un côté du spectre, l'affirmation d'une « économie morale » contestant l'ordre présent au nom de la tradition et de notions de justice inscrites dans le passé et non dans une téléologie du progrès (Thompson, 2015 : 251-329) a engendré un discours sur la tolérance en contexte politique islamique dans certaines localités conservatrices de Turquie, dans le but d'appuyer la politique d'accueil des réfugiés syriens et contester les tendances exclusives et homogénéisatrices du régime républicain. À l'autre bout du spectre, des interprétations révisionnistes radicales assimilant la longue durée à la production des structures sociales conduisent à présenter dans le discours public certaines injustices sociales, notamment en droit de la famille, dans une continuité, voire une inertie, depuis la période ottomane implicitement accusée d'avoir alourdi ces phénomènes.

Entre amnésie et nostalgie d'Empire. Le paradigme fondateur du Moyen-Orient post-ottoman en question

Dans la même logique, c'est aussi la question de la mémoire – en tant que phénomène dynamique – qui se pose et se décline dans les différentes contributions de ce numéro. L'abondante littérature sur les *lieux de mémoire* et la fonction sociale des *mémoires collectives* depuis les œuvres monumentales de Maurice Halbwachs et Pierre Nora entre autres (1950 ; 1984-1992), a su montrer que la mémoire résulte d'un processus sélectif de « domestication » (Lowenthal 1996), active et contrôlée, du passé. Ce contrôle entretient en ce sens un lien privilégié avec les valeurs et préoccupations du présent, même s'il convoque des éléments du passé. Ainsi, mettre en lumière la pluralité des persistances et revendications d'ottomanité(s), c'est aussi reconsidérer les témoignages sur le passé impérial comme des « aperçus privilégiés du contexte social contemporain de leur production » (Abou el-Haj 1982), et par là même revisiter une période déjà connue par l'historiographie mais avec un œil nouveau, celui de la mémoire. Poussant plus loin encore la logique, le passé, lorsqu'il est ravivé, maintenu ou effacé par la mémoire peut même constituer un « masque dissimulant une innovation » pour citer en le traduisant Eric Hobsbawm (1972).

La réflexion sur les empreintes ottomanes ou sur les mémoires de l'Empire ottoman dans les espaces post-ottomans n'est pas entièrement nouvelle. Une réflexion approfondie s'est en effet développée, souvent dans une perspective



comparatiste entre les anciennes provinces de l'Empire (L. Brown, 1996 ; Yilmaz & Yosmaoğlu, 2008 ; Mills, Reilly & Philliou, 2011 ; Ginio & Kaser, 2013 ; Anastassiadou, 2015). Jusque-là, la recherche a globalement identifié deux moments mémoriels post-ottomans. D'après les narratifs produits par les jeunes nationalismes de la période suivant directement la chute de l'Empire, Turcs et Arabes avaient combattu avec succès la tyrannie et l'obscurantisme religieux de l'ancien régime hamidien. La modernité s'était par conséquent construite contre – et malgré – les Ottomans. Les images pour décrire ce premier temps mémoriel post-ottoman sont alors multiples chez les chercheurs : on parle d'un vaste « complot visant à effacer la généalogie ottomane » des États modernes (Provence, 2011), d'une volonté de « gommer les traces » du passé (Anastassiadou, 2015), d'une forme d'« amnésie » collective de l'Empire (Fortna, 2011) ou encore d'un « héritage resté sans héritiers » (Kolovos, 2015). Cette tendance à l'oubli marque l'âge d'or des nationalismes turc et arabe, avant de tomber progressivement dans l'oubli, à partir des années 1970. Dans le monde arabe, le choc de la défaite de Nasser contre Israël en 1967 (la *Naksa*) marque symboliquement le début du déclin de l'idéologie nationaliste dominante (Ajami, 1981 ; Carré, 1993 ; Dawisha, 2003), et vu de Turquie, c'est l'arrivée au pouvoir du parti de l'AKP au début des années 2000 qui marque ce tournant (Yavuz, 2020). Le déclin progressif de ces nationalismes se fit en particulier au profit de diverses expressions de l'islam politique, donnant naissance à un discours « islamo-révisionniste » (Reinkowski, 1999) prédominant dans la Turquie de l'AKP où il est souvent qualifié de « néo-ottomaniste », de même que dans d'autres régimes reposants sur des modèles de société islamistes. Il vise à réhabiliter les Ottomans, en particulier l'ère du panislamisme d'Abdülhamid II, désormais perçu comme le défenseur des musulmans contre les ambitions coloniales européennes (Deringil, 1998). À une forme d'amnésie historique aurait ainsi succédé une forme de nostalgie impériale.

La distinction entre deux temporalités – l'une nationaliste et anti-ottomane, l'autre islamiste et pro-ottomane, aussi communément appelée « néo-ottomaniste » – renvoie à ce que Yoav Di-Capua nomme le « paradigme fondateur » du régime d'historicité conventionnellement retenu pour le(s) nationalisme(s) au Moyen-Orient, arabe en particulier (2009 ; voir aussi Hartog, 2003) : une première moitié de XXe siècle nationaliste, une seconde islamiste. En ce sens, l'on pourrait définir ces temporalités mémorielles comme des « épisodes » qui, au sens entendu par Mansoor Moaddel, sont définis comme des périodes de production idéologique plus ou moins brèves et entrecoupées par d'importantes ruptures ; coups d'État, révoltes populaires, ou autre événement politique majeur à l'échelle régionale. Après chaque rupture, l'épisode idéologique se reconstruit en opposition au précédent, mais en suivant la même logique (2005). Sur le souvenir de l'Empire ottoman, il y aurait donc deux épisodes post-impériaux : un premier s'efforçant d'imposer l'oubli et un second qui le réhabilite. Sans remettre en cause ici ces acquis historiographiques, ce numéro considère qu'une discussion à propos de ces deux épisodes identifiés par l'historiographie – entre une ère nationaliste globalement « anti-ottomane » et une

ère islamo-révisionniste « néo-ottomaniste » – mérite d'être à nouveau engagée dans le but d'affiner les catégories d'analyse, en multipliant les perspectives et en se penchant sur ce qui est resté dans l'ombre de ces deux épisodes.

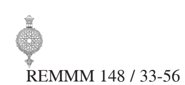
L'observation de l'évolution des représentations de l'Empire dans la production littéraire et plus globalement artistique durant le XXe siècle et au début du XXIe siècle offrirait des pistes pour des approches plus nuancées. Le paradigme de l'amnésie apparaît en effet tôt dans la littérature arabe, non pas à travers la disparition des éléments ottomans mais à travers un discours mémoriel maîtrisé. Parmi ses textes fondateurs, on cite l'œuvre pionnière de Jurjī Zaydān, initiateur de la notion très péjorative d'*inḥiṭāṭ* évoquée plus haut. En plein projet d'écriture d'une série de romans pédagogiques sur l'histoire de l'Islam, Zaydān consacre, déjà en 1911, un roman à la révolution jeune turque. Sous le titre d'*al-Inqilāb al-ʿuthmānī* (*La révolution ottomane*)[3], les événements de ce roman se déroulent sous Abdülhamid II, entre 1907 et 1908, et présentent un monde binaire divisé entre le despotisme corrompu que représentent l'ancien ordre vacillant de la Sublime Porte et la liberté incarnée par les jeunes militants turcs qui finiront par triompher. Ce qui relevait du contemporain, mais aussi du militantisme pour Zaydān, relèvera à peine trois décennies plus tard de l'histoire, non pas parce que les événements évoqués étaient devenus lointains, mais parce que le monde auquel ils font référence fut déjà révolu ou, plus précisément, devait être perçu comme tel. Ainsi, *al-Raghīf*[4] de Tawfīq Yūsuf ʿAwwād (m. 1989), considéré comme étant le premier roman arabe traitant de la Première Guerre Mondiale, ressuscite en 1939 ce passé proche/lointain sous le signe de la famine, de la persécution et de la mort, consacrant ce mécanisme « d'amnésie par le souvenir maîtrisé » qui dominera largement la production littéraire arabe tournée vers le monde ottoman.

Entre l'amnésie et la nostalgie, un processus à vitesse variée s'opérait dans les anciennes provinces arabophones devenues un ensemble de pays voisins indépendants. Même si ces pays ont pu conserver dans un premier temps le rejet commun que nous venons d'évoquer, basé sur un nouveau sentiment national, leur rapport à l'ottomanité n'évoluera pas d'une manière homogène et sera fortement influencée par des facteurs géopolitiques allant des répercussions indirectes de la guerre froide sur les intellectuels arabes orientaux, jusqu'aux rapports politiques qu'entretiendra tel ou tel régime arabe directement avec le gouvernement turc. Le paradigme initié par Zaydān en Égypte et prolongé par ʿAwwād au Liban ne reconnaîtra pas les frontières mandataires et infiltrera toute la littérature arabe orientale. Mais alors que la *Naksa* marquait en 1967 un point de basculement

---

3 En fonction des lectures faites des intentions de Zaydān, on cite ce roman comme faisant partie de ses romans historico-pédagogiques ou on l'envisage comme une « rupture » dans ce projet, imposée par les événements historiques (Ben Lagha, dans Hallaq et Toelle, 2007 : 210). Ce roman a été tôt traduit en français (1924) sous le titre de *Allah veuille !... Roman de la révolution ottomane* (voir Bîtâr et Sandre, 1924)

4 Littéralement : La galette de pain. Traduit tardivement et paru en 2015 chez Actes-Sud sous le titre de *Le Pain*.



symbolique dans le regard porté sur le monde ottoman et son traditionnisme présumé, le thème de l'homme malade connaîtra en Syrie un nouveau succès à la fin du siècle dernier, à un moment où les luttes égalitaires et anti-impérialistes se trouvaient face à un échec global que représentait l'écroulement du bloc socialiste. Des romanciers syriens comme Nihād Sīrīs (*Riyāḥ al-shamāl* ; *Vent du nord*, 1989) ou Nabīl Sulaymān (*Madārāt al-sharq – al-Ashriʿa* ; *Les orbites d'Orient – Les voiles*, 1990) replongeaient alors dans ce passé mis de côté dans les années 1960 et 1970 consacrées dans une large mesure à des questions contemporaines. D'autres suivront dans les années 2000, toujours fascinés par le moment crépusculaire précédant l'écroulement de l'Empire, comme Mamdūḥ ʿAdwān (m. 2004) qui, dans son roman au titre éloquemment ambigu, *Aʿdāʾī* (*Mes ennemis*, 2000), prend comme protagoniste ni plus ni moins qu'Ahmed Djemal Pacha (m. 1922), gouverneur de Syrie et commandant de la 4e armée ottomane, dont le bref passage à Damas entre 1915 et 1917 lui a valu la postérité dans les manuels scolaires syriens et libanais et en a fait l'anti-héros de la renaissance d'une nation arabe.

La décennie de guerre en Syrie n'éloignera pas le fantôme ottoman, bien au contraire. Les horreurs vécues réactualiseront les horreurs passées, tantôt pour se souvenir, tantôt pour expliquer le présent, et peut-être pour se consoler avec l'idée que l'atrocité est atemporelle. Dans *al-Iṣbaʿ al-sādisa* (*Le sixième doigt*, 2012) de Khayrī al-Dhahabī, la narration sur la confrontation militaire et intellectuelle entre l'Égypte de l'ambitieux Ibrahim Pacha et Constantinople découle d'une scène cauchemardesque où les corps d'enfants infirmes, égorgés par un barbier-soigneur au XIXe siècle, sont déterrés de leur fausse commune par des meutes de hyènes. Ailleurs, le souvenir ne sort pas de la terre mais tombe du ciel quand les images des tueries de 1860 à Damas explosent dans la mémoire familiale du narrateur dans ʿAṭṭār al-qulūb (*Le parfumeur des cœurs*, 2014) de Muḥammad Burhān, au moment même où les bombes pleuvent sur son quartier dans la même ville, un siècle et demi plus tard.

L'implication de la Turquie dans le conflit syrien contribue sans doute à ce retour accentué, le discours officiel turc ayant évoqué depuis le début du conflit un « devoir historique » envers les syriens pour qui l'ottomanité revendiquée par l'AKP revêt désormais une dimension contemporaine, qu'ils adhèrent à ce discours ou qu'ils le combattent. L'imbrication entre art et géopolitique et les fantômes qui en surgissent ne commencent cependant pas avec le flux des réfugiés syriens fuyant les combats vers la frontière turque, ni avec les combattants turcophiles avançant dans l'autre sens. On se souvient encore de la série culte *Ukhwat al-Turāb* (*Frères de terre*, 1996, *al-SHām al-Duwaliyya*) portant sur la Révolte arabe. En pleine crise à la fois autour du soutien assuré par la Syrie au PKK et du partage de l'eau de l'Euphrate, cette série provoqua la fureur de la diplomatie turque suite à la diffusion de la longue scène du supplice du pal. Cette scène et la tension qui la suivit donnèrent lieu à une réplique devenue proverbiale pour des générations de Syriens : « *Kll shī illā l-khāẓūʾ yā sīdī* ! » (Tout sauf le pal, Messire !)

Même s'il n'a pas opéré aussi longtemps que le roman, le petit écran a en effet accentué ce paradigme et a assuré aux fantômes une vie animée et une large visibilité. Mais moins que des feuilletons comme *Frères de terre* dont le thème est la lutte anti-ottomane au début du XXe siècle et où le monde ottoman est directement mis en scène, ce sont les feuilletons mélodramatiques turcs des année 2000, doublés en arabe, qui méritent une attention particulière. Certes, l'anti-ottomanisme est une forme d'ottomanisme, comme indiqué plus haut, mais qu'en est-il quand, dans un pays comme la Syrie ayant construit son récit national sur une supposée victoire contre les Turcs, ces derniers deviennent, un laps de temps, de simples voisins séduisants, sans égard au passé ?

Ce phénomène dont traite l'article de Thomas Richard dans le présent volume intéresse moins par ce qu'il représente la nostalgie du monde ottoman que du fait qu'il dépasse ce paradigme. La teneur économique du phénomène est sans doute à prendre en considération (Gonzalez-Quijano, 2018)[5]. Le marché arabe absorbait, en 2018, 15 % de la production turque en matière de séries télévisées, sans compter les retombées indirectes en matière de tourisme. L'importance du facteur économique continue cependant à cacher la face anthropologique et linguistique du phénomène. Car la production turque a réussi son entrée au marché arabe justement en se servant du succès fulgurant qu'avaient connu les feuilletons syriens dans les années 1990. Nourri par des générations de comédiens diplômés d'un Institut des Arts Dramatiques performant et très actif, et porté par des producteurs privés comme *al-SHām al-Duwaliyya* susmentionné, appartenant, jusqu'à sa défection en 2005, à un haut dignitaire du parti Baas, l'ancien vice-président syrien ʿAbd al-Ḥalīm Khaddām (m. 2020), le feuilleton syrien était enfin parvenu à concurrencer les indétrônables séries égyptiennes et à leur partager les gros budgets des producteurs des pays du Golf. Mais, indépendamment du phénomène de société que représentaient ces feuilletons doublés à la fin des années 2000 (Gonzalez-Quijano, 2008)[6], voir les stars de la télévision turque s'adresser à tous les Arabes en dialecte syrien n'était pas dépourvu de sens. Les visées commerciales sont évidentes, les noms et voix des stars de séries syriennes étant un argument de vente. Les producteurs turcs et les distributeurs arabes pouvaient compter sur ce dialecte pour pénétrer un marché ayant déjà ses habitudes, ses passions et ses caprices. Mais le choix linguistique est loin de se limiter à ces aspects commerciaux. Il coïncide en effet avec la courte lune de miel entre les régimes de Damas et d'Ankara, introduite par un accord sécuritaire en 1998 et couronnée en 2004 par la signature d'un traité de libre-échange. Alors que le « passé commun » se faisait désormais une place dans le discours officiel syrien, sur le petit écran, le turc n'avait plus les traits d'un Djamel Pacha poussant un « çok güzel » jubilatoire, dans *Frères de terre*, devant les corps pendus des militants nationalistes arabes à Damas. Il est désormais le sourire désarmant de Tuba Büyüküstün qui, entre Çemberimde Gül Oya, arabisé

5 « Les feuilletons, têtes de Turcs des médias saoudiens » [https://cpa.hypotheses.org/6547].

6 « Passions turques : un truc de femmes » [https://cpa.hypotheses.org/263].



Iklīl al-ward (*Couronne de roses*, 2007[7]), première série turque doublée en arabe, *Ihlamurlar Altında*, devenu *Sanawāt al-ḍayāʿ*(*Les années d'errance*, 2008) puis *Asi* (2009), a capté les regards de millions de spectateurs et surtout de spectatrices pendant des dizaines d'heures.

Si dans ce haut négoce toujours prospère le politicien et le marchant pouvaient plus ou moins reconnaître leurs places et leurs objectifs, qu'en est-il de celles et ceux qui font ces séries et qui les consomment ? Le feuilleton doublé est un espace rare où la langue arabe est symboliquement autorisée à envahir l'espace turc et à renommer ses objets. Il est en même temps l'espace où une nouvelle turcité s'invite sans gêne dans le quotidien des Arabes et modifie leurs goûts, leurs fantasmes et jusqu'à leur coiffure (Gonzalez-Quijano, 2008). Dans ces nouveaux rôles joués systématiquement à la fois par un turc et par un syrien, qui, entre le visage et la voix, est la réalité de l'autre ? Qui est le présent et qui est le passé ? Qui dans ce jeu de substitution remplace l'autre ou le devient ? Est-ce le beau Kıvanç Tatlıtuğ qui gagne en arabité lorsque la voix feutrée de Maxime Khalīl le pénètre, ou est-ce l'arabité de ce dernier qui s'évanouit derrière un bel ottoman ayant tiré les leçons du passé et choisi cette fois de parler la langue de ses provinces ? Quand bien même elles ne parlent pas de la Première Guerre Mondiale, ces interminables histoires d'amour sont hautement fantômatiques, même s'il n'est pas aisé de dire avec certitude qui est le fantôme de qui, et qu'il est difficile de prédire l'évolution de cette puissante machine à images qui se trouve toujours au cœur d'un paysage géopolitique de plus en plus complexe et aux rebondissements imprédictibles.

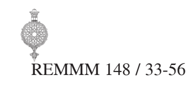
Le paradigme fondateur du Moyen-Orient post-ottoman est donc une lecture parmi d'autres, et il convient de mettre en lumière la pluralité des narratifs, correspondant à des stratégies discursives multiples en fonction de milieux divers de la société dans lesquelles ils prennent forme (« *narrative plurality* », Determann, 2013). L'actualité récente a d'ailleurs donné une large diffusion à la fluidité politique des références ottomanes : l'annonce par le gouvernement turc, de la transformation de la basilique Sainte-Sophie de musée national en mosquée, pomme de discorde ancienne entre partisans et adversaires du régime établi par Mustafa Kemal Atatürk, a été ignorée par ses adversaires républicains, voire saluée par certains (Pérouse, 2020). Dans le même temps, parmi ces derniers une des personnalités les plus en vue venait concurrencer le parti au pouvoir dans la mise en valeur du passé ottoman par l'acquisition, pour le compte de la municipalité d'Istanbul, de l'un des trois portraits du sultan Mehmet II produits par la Renaissance italienne (MacDonald, 2020). En se démarquant du rejet du passé ottoman, les partis de l'opposition républicaine déjouent les « guerres culturelles » internes à la Turquie, qui ont longtemps servi politiquement l'AKP, ou plutôt choisissent leurs batailles.

Pour la première période tout d'abord, les nostalgies d'ottomanité(s) semblent s'exprimer dès la chute de l'Empire. De fait, nombreux sont les acteurs qui avaient associé l'ère des *tanzimat* à un vaste projet moderniste, en termes politiques,

7 Date de la première diffusion de la version arabe, ici et pour les trois titres suivants.

éducatifs et sociaux, et interprètent par conséquent l'arrivée des puissances européennes comme une régression, fragilisant l'État perçu comme moteur de changement social. Comme le montrent la contribution de M'hamed Oualdi, le fantôme ottoman s'installe à Tunis dès les années 1880, celui d'Elizabeth Bishop au Caire dès le début du XX[e] siècle, et Aline Schlaepfer à Bagdad dès les années 1920. En effet, la volonté de maintien de certains acquis sous l'Empire et menacé par les projets coloniaux a pu provoquer des revendications d'ottomanité(s) *a posteriori* mais relativement tôt. En littérature aussi, l'abondance des termes et expressions turcs que répertorie et examine Iyas Hassan dans les versions syriennes post-ottomanes du *Roman de Baybars* remettent en question l'idée d'amnésie subite de l'Empire après sa chute. À l'inverse, s'agissant du second épisode post-impérial, l'article de Thomas Richard sur les productions audiovisuelles turques démontre qu'il est nécessaire d'affiner la grille d'analyse quelque peu simpliste du néo-ottomanisme AKP-*li*. La production mettant en scène les Ottomans n'a pas toujours pour objectif de réhabiliter les Ottomans dans une perspective de *soft power* islamiste, mais répond souvent à une logique commerciale, voire à des effets de mode. De manière analogue, l'économie du patrimoine ottoman que Juliette Dumas met en lumière à travers son analyse détaillée du Musée naval d'Istanbul du point de vue de celui qui le visite, révèle les mécanismes d'un secteur touristique en plein essor. Enfin, l'analyse en miroir que nous propose Candice Raymond à propos de deux historiens beyrouthins montre que les systèmes de représentation des Ottomans peuvent être multiples, à une même période (le Liban d'après-guerre), dans une même ville, sur un même sujet et utilisant parfois les mêmes mots – mais pour désigner des choses différentes. En ce sens, les différentes contributions à ce numéro de la *REMMM* sur les fantômes de l'Empire ottoman contribuent à l'effort de repenser le paradigme fondateur d'historicité du XX[e] siècle au Moyen-Orient turc et arabe.

Une ultime précision relative au titre de ce volume : pourquoi parler d'ottomanité(s), en laissant champ libre au pluriel ? Il convient d'appliquer à notre réflexion une grille de lecture générationnelle, puisque dire et *imaginer* son ottomanité – en particulier lorsque l'Empire n'est plus – varie en fonction des expériences historiques vécues (1876, 1908, etc.). Fugitif et sempiternel, le fantomatique s'exprime entre des effets de génération qui ne se manifestent jamais si nettement qu'à l'accompli, et des ordonnancements kaléidoscopiques de symboles. La référence ottomane pioche de-ci, de-là dans le vocabulaire et à travers les frontières linguistiques. Elle élève certaines images et certaines formes au rang de types. Ainsi s'organise une ottomanité imaginée, dont le sens ne se manifeste pleinement qu'à l'intérieur de champs culturels et politiques où l'on multiplie les usages instrumentaux du passé. La force de cette référence semble résider dans l'infini des possibles et des nostalgies auxquels sa réappropriation se prête.



Références bibliographiques

ABOU EL-HAJ Rifaat Ali, 1982, “The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule”, *International Journal of Middle East Studies* 14/2, p. 185201.

ABOU EL-HAJ Rifaat Ali, 1991, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, State University of New York Press.

ABU MANNEH Butrus, 1980, “The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani”, *International Journal of Middle East Studies* 11/3, p. 287-304.

ʿADWĀN Mamdūḥ, 2000, *Aʿdāʾī*, Beyrouth, Riad El Rayyes Books.

AJAMI Fouad, 1981, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press.

AL-DHAHABĪ Khayrī, 2012, *al-Iṣbaʿ al-sādisa*, Le Caire, Dār Mirīt.

ALLEAUME Ghislaine, 2010, « Un ‘Ottoman Turn’ ? L’historiographie des provinces arabes de l’Empire ottoman », KIENLE, Eberhard (dir.), *Les sciences sociales en voyage. L’Afrique du Nord et le Moyen-Orient vus d’Europe, d’Amérique et de l’intérieur*, Paris, Karthala, p. 23-39.

ANASTASSIADOU-DUMONT Méropi (dir.), 2015, Patrimoines culturels et fait minoritaire en Turquie et dans les Balkans, Numéro thématique de la revue *Anatoli* 6.

ANTONIUS George, 1938, *The Arab Awakening,* Londres, H. Hamilton.

AOUAD Toufic Youssef, DIB Fifi Abou (trad.), 2015, *Le Pain*, Paris, L’Orient des livres/Sindbad/Actes Sud.

ATABILEN Ezgi, 2016, « ‘İktidarlar, doğurma potansiyelinden dolayı kadın bedeniyle ilgileniyor’ », *Cumhuriyet*, 10/05, URL : [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/iktidarlar-dogurma-potansiyelinden-dolayi-kadin-bedeniyle-ilgileniyor-530763], consulté le 1er avril 2020.

AYMES Marc, et DUBREUIL Laurent, 2010, « Impérissable », *Labyrinthe* 35, p. 13-20.

BAER Gabriel, 1980, “The Office and Functions of the Village Mukhtar”, Joel S. Migdal (éd.), *Palestinian Society and Politics*, Princeton, Princeton University Press, p. 103-123.

BALSOY Gülhan, 2013, *The Politics of Reproduction in Ottoman Society, 1838-9100*, Londres, Pickering & Chatto.

BARTHE-DELOIZY Francine, BONTE Marie, FOURNIER Zara et TADIÉ Jérôme, 2018, « Géographie des fantômes », *Géographie et cultures* 106, p. 5-15.

BASHA Adnan Khalil, 1992, *Malek Bennabi and his modern Islamic thought*, thèse de doctorat, Université de Salford.

BOHAS Georges et HASSAN Iyas (éd.), 2016, *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir Baybars ḥasab al-riwāya al-shāmiyya,* t. 14, Beyrouth, Presses de l’Ifpo.

BOILLEY Pierre, et MARÈS Antoine, 2012, « Empires. Introduction », *Monde(s)* 2, p. 7-25.

BOUQUET Olivier, 2008, « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la république turque », *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 99/3, p. 129-142.

BOUQUET Olivier, 2015, « The Sultan's Sons-in-Law: Analysing Ottoman Imperial 'Damads' », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58/ 3, p. 327-361.

BOWEN H., et GIBB H.A.R., 1950-1957, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Londres, Oxford University Press.

BOZARSLAN Hamit, 2016, « The Ottomanism of the Non-Turkish Groups: The Arabs and the Kurds after 1908 », *Die Welt des Islams* 56/3-4, p. 317-35.

BROWN L. Carl (dir.), 1996, *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press.

BROWN Peter, 1978, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press (trad. *Genèse de l'Antiquité tardive,* Paris, Gallimard, 1983).

BURHĀN Muḥammad, 2014, *ʿAṭṭār al-qulūb*, Amman, Faḍāʾāt.

BÜSSOW Johann, 2011, *Hamidian Palestine. Politics and Society in the District of Jerusalem 1872-1908*, Leyde et Boston, Brill.

CARRÉ Olivier, 1993, *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard.

CHAKRABARTY Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

CUSSET François (dir.), 2020, *Histoire (critique) de la décennie 1990. De la fin de tout au début de quelque chose*, Paris, Éd. La Découverte, 2014.

DAKHLI Leyla, 2009, *Une génération d'intellectuels arabes : Syrie et Liban, 1908-1940*, Paris, Karthala.

DARLIN Linda T., 2013, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East. The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, Londres et New York, Routledge.

DAWISHA Adeed, 2003, *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton, Princeton University Press.

DELAPLACE Grégory, 2018, « Les fantômes sont des choses qui arrivent », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 69, p. 4-23.

DELEUZE Gilles, 1969, *Logique du Sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique ».

DELEUZE Gilles, 1983, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DELEUZE Gilles, 1985, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DERINGIL Selim, 1998, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres ; New York, I.B. Tauris.



DERINGIL Selim, 2003, « "They Live in a State of Nomadism and Savagery": The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate », *Comparative Studies in Society and History* 45/2, p. 311-342.

DERRIDA Jacques, 1993, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée.

DETERMANN Matthias Jörg, 2013, *Historiography in Saudi Arabia: Globalization and the State in the Middle East*, Londres ; New York, I.B.Tauris.

DI-CAPUA Yoav, 2009, *Gatekeppers of the Arab Past. Historians and History Writing in Tewentieth-Century Egypt*, Berkeley, University of California Press.

EKŞİ SÖZLÜK, 2017, « Nihan Osmanoğlu'nun galatasaray adası'nı istemesi », *Ekşi Sözlük*, 02/02/2017-22/02/2019, URL: [https://eksisozluk.com/nilhan-osmanoglunun-galatasaray-adasini-istemesi--5293468], consulté le 1er avril 2020.

EL-ARISS Tarek (dir.), 2018, *The Arab Renaissance. A Bilingual Anthology of the* Nahda, New York, The Modern Language Association of America.

FAROQHI Suraiya, 2010, « Empires Before and After the Post-colonial Turn: The Ottomans », *Osmanlı Araştırmaları* 36, p. 57-76.

FLEISCHER C., 1983, « Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters », *Journal of Asian and African Studies* 18/3-4, p. 198220.

FORTNA Benjamin, 2011, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic,* Basingstoke, Palgrave Macmillan.

FUKUYAMA Francis, 1992, *The End of History and the Last Man,* New York, Free Press (trad. *Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2018).

GAZETE DUVAR, 2016, « Aleviler Yavuz Sulan Selim'e neden itiraz ediyor? », 26/08, URL : [https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2016/08/26/aleviler-yavuz-sultan-selime-neden-itiraz-ediyor/], consulté le 1er avril 2020.

GIBBON Edward, 1776-1778, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, W. Strahan and T. Cadell (trad. *Décadence et chute de l'Empire romain*, Paris, F. Nathan, 1981).

GINIO Eyal et KASER Karl, 2013, *Ottoman Legacies in the Contemporary Mediterranean: The Balkans and the Middle East Compared*, Jerusalem, The European Forum and the Hebrew University.

GIOMI Fabio, et ZERMAN Ece, 2018, « L'espace (post-)ottoman au prisme du genre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 48, p. 8-16.

GÖÇEK Fatma Müge, 2012, « Postocoloniality, the Ottoman Past, and the Middle East Present », *International Journal of Middle East Studies* 44/3, p. 549-563.

GONZALEZ-QUIJANO Yves, 2008, « Passions turques : un truc de femmes » in *Culture et politique arabes* 8/2008, URL : [https://cpa.hypotheses.org/263], consulté le 1er mai 2020.

GONZALEZ-QUIJANO Yves, 2018, « Les feuilletons, têtes de Turcs des médias saoudiens », in *Culture et politique arabes* 3/2018, [https://cpa.hypotheses.org/6547], consulté le 1er mai 2020.

GRANT Jonathan, 1999, « Rethinking the Ottoman "Decline". Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries », *Journal of World History* 10/1, p. 179-201.

HALBWACHS Maurice, 1950, *La Mémoire Collective,* Paris, Presses universitaires de France.

HALLAQ Boutros et TOELLE Heidi (dir.), 2007, *Histoire de la littérature arabe moderne (1800-1945)*, t. 1, Paris, Actes Sud.

HALLAQ Wael B., 2009, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

HANSSEN Jens et WEISS Max (dir.), 2016, *Arabic Thought beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, Cambridge, Cambridge University Press.

HANSSEN Jens et WEISS Max (dir.), 2018, *Arabic Thought against the Authoritarian Age. Towards an Intellectual History of the Present,* Cambridge, Cambridge University Press.

HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

HOBSBAWM Eric, 1972, « The Social Function of the Past: Some Questions », *Past & Present* 55, p. 3-17.

HOBSBAWM Eric, 1991, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOURANI Albert, 1962, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press.

KAFADAR Cemal, 1999, « The Question of Ottoman Decline », *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4/1-2, p. 30-75.

KHOURY Dina Rizk, 2010, « Where Are the Ottomans in the Historiography of the Twentieth Century Fertile Crescent? », *The Journal of Ottoman Studies* 36, p. 2017-2224.

KHOURY Philip S., 1987, *Syria and the French Mandate : The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*, Princeton, Princeton University Press.

KHOURY Philip S., « Abu Ali al-Kilawi : A Damascus Qabaday », BURKE Edmund, YAGHOUBIAN David, et YAGHOUBIAN, Nejde (éds), 2006, *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, Berkeley, University of California Press, p. 152-163.

KOLOVOS Elias, 2015, « Monuments sans héritiers ? Les édifices ottomans de Crète », *Anatoli* 6, p. 237-256.

LEWIS Bernard, 1961, *The Emergence of Modern Turkey,* Londres, New York, Oxford University Press.

LEWIS Bernard, 1962, « Ottoman Observers of Ottoman Decline », *Islamic Studies* 1, p. 71-87.



LOWENTHAL David, 1996, *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History,* New York, Free Press.
MACDONALD Alex, 2020, "Mehmet the Conqueror Painting Returns to Istanbul, Sparking Praise and Debate", *Middle East Eye*, 26/06, URL : [https://www.middleeasteye.net/news/istanbul-mehmed-conqueror-painting-purchase-mayor-debate], consulté le 23 juillet 2020.
MAKDISI Ussama, 2000, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press.
MAKDISI Ussama, 2002, « Ottoman Orientalism », *The American Historical Review* 107/3, p. 768-96.
MASSICARD Elise, 2019, *Gouverner par la Proximité. Une sociologie politique des maires de quartier en Turquie*, Paris, Karthala.
MILLS Amy, REILLY James et PHILLIOU Christine, 2011, « The Ottoman Empire from Present to Past: Memory and Ideology in Turkey and the Arab World », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31/1, p. 13336.
MOADDEL Mansoor, 2005, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago, University of Chicago Press.
NORA Pierre (dir.), 1984-1992, *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
OLPAK Mustafa, 2013, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle, Türkiye Cumhuriyeti'nde Evlatlık: Afro-Türkler », *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68/1, p. 123-141.
OUALDI M'hamed, 2012, « Trop loin d'Istanbul. L'historien, la province et sa métropole », *Monde(s)* 2/2, p. 111-22.
OWEN Roger, 1976, « The Middle East in the Eighteenth Century. An Islamic Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West », *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 3/2, p. 110-117.
ÖZDEMİR Özgül, 2014, « 'Afro-Türkler' », *Kartonsan* 1, p. 18-21.
PEROUSE Jean-François, 2020, « Le mauvais film de la 'Reconquête' de Sainte-Sophie », *Orient XXI*, 23/07, URL : [https://orientxxi.info/magazine/turquie-le-mauvais-film-de-la-reconquete-de-sainte-sophie,4035], consulté le 23 juillet 2020.
PHILIPPS Thomas, 2016, « Participation and Critique. Arab Intellectuals Respond to the Ottoman Revolution », HANSSEN Jens, et WEISS Max (dir.), *Arabic Thought beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 243-265.
PROVENCE Michael, 2011, « Ottoman Modernity, Colonialism, and Insurgency in the Interwar Arab East », *International Journal of Middle East Studies* 43/2, p. 205-225.
QOUS Yasser, 2017, « La construction historique de la 'communauté' afro-palestinienne à l'est de Jérusalem », intervention au *séminaire « La question*

palestinienne : quelles comparaisons possibles? (2) », EHESS, Paris, 23/06, URL : [https://enseignements-2016.ehess.fr/2016/ue/440/], consulté le 1er avril 2020.

RAYMOND Candice, 2013, *Réécrire l'histoire au Liban. Une génération d'historiens face à la période ottomane, de la fin des années 1960 à nos jours*, Thèse de doctorat, EHESS Paris.

RAYMOND Candice, 2014, « L'historiographie du Liban ottoman entre conflits idéologiques et renouveau disciplinaire », *Naqd* 2/3, p. 95-120.

REILLY James, 2016, *The Ottoman Cities of Lebanon. Historical Legacy and identity in the Modern Middle East*, Londres ; New York, I.B. Tauris.

REINKOWSKI Maurus, 1999, « Late Ottoman Rule over Palestine: Its Evaluation in Arab, Turkish and Israeli Histories, 1970-90 », *Middle Eastern Studies* 35/1, p. 66-97.

RENTERGHEM (VAN) Vanessa, 2015, Élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides, Beyrouth, Presses de l'Ifpo.

REYNOLDS Michael, 2016, « Decline of Empires », *The Encyclopedia of Empire*, John Wiley & Sons, Ltd.

ROUSSILLON Alain (dir.), 1995, *Entre Réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ Égypte/Soudan.

SCHAYEGH Cyrus, 2015, « The Interwar Germination of Development and Modernization Theory and Practice : Politics, Institution Building, and Knowledge Production Between the Rockefeller Foundation and the American University of Beirut », in *Entwicklungsarbeit und globale Modernisierungsexpertise*, numéro spécial de *Geschichte und Gesellschaft* 41/4, p. 649-684.

SCHLAEPFER Aline, 2016, *Les intellectuels juifs de Bagdad. Discours et allégeances (1908-1951)*, Leyde, Brill.

SCHULZE Reinhard, 1990, « Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik », *Die Welt des Islams* 30/1, p. 140-159.

SENYÜCEL Kerime, 2009, *Hanedan'ın Sürgü Öyküsü: Başucumda bir avuç vatan toprağı*, Istanbul, Timaş.

SIGALAS Nikos, et TOUMARKINE, 2008, « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies*, n° 7.

SĪRĪS Nihād, 1989, *Riyāḥ al-shamāl*, Sūq al-ṣaghīr, Lattaquié, Dār al-ḥiwār.

SOMEL Selçuk Akşin, 2001, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline,* Leyde, Brill.

SOURDEL Dominique, 1949 et 2009, *L'islam*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».



STRAUSS Johann, 2003, « Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)? » *Middle Eastern Literatures* 6/1, p. 39-76.

STRAUSS Johann, 2012, « Kurun-i vusta. La découverte du « Moyen Âge» par les Ottomans », François Georgeon et Frédéric Hitzel (dir.), *Les Ottomans et le temps*, Leyde, Brill, p. 205-40.

SULAYMĀN Nabīl, 1990, *Madārāt al-sharq. al-Ashriʿa*, Lattaquié, Dār al-ḥwār.

THOMPSON Edward P., 2015, « L'économie morale de la foule anglaise au xviii[e] siècle », Edward P. Thompson, *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre XVII[e]-XIX[e] siècle*, Paris, EHESS / Gallimard / Seuil (édition anglaise : 1991), coll. « Hautes Études », p. 251-329.

WATENPAUGH Keith David, 2006, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton, Princeton University Press.

WORONZOW Salome, 2016, Şehzade Zevceleri. Osmanlı Hanedanı Gelinleri 1850-1923, Munich, GRIN Verlag.

WORRINGER Renée, 2004, « Sick Man of Europe of "Japan of the Near East"? Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras », *International Journal of Middle East Studies* 36/2, p. 207-30.

YAVUZ M. Hakan, 2020, *Nostalgia for the Empire : The Politics of Neo-Ottomanism*, Oxford, Oxford University Press.

YILMAZ Şuhnaz, et YOSMAOGLU İpek K., 2008, « Fighting the Spectres of the Past: Dilemmas of Ottoman Legacy in the Balkans and the Middle East », *Middle Eastern Studies* 44/5, p. 677-93.

ZAKARYA Fouad, 1990, « Les racines culturelles du sous-développement intellectuel arabe », *Médiateurs et Métaphores 2*, numéro spécial d'É*gypte Monde Arabe* 3, p. 265-273.

ZAYDĀN Jurjī, 2012 [1911], *al-Inqilāb al-ʿuthmānī*, Le Caire, Muʾassasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-thaqāfa.

ZAÏDAN Georges, BÎTÂR Michel et SANDRE Thierry (trad. arabe), 1924, *Allah veuille !... Roman de la révolution ottomane*, Paris, Ernest Flammarion.